

Il principale ingrediente nella cucina del sacrificio greco... in Francia

Presenza ed importanza del *Saggio sul misticismo greco* di Dario Sabbatucci negli studi di Marcel Detienne e Jean-Pierre Vernant*

ALESSANDRO TESTA

Università degli Studi di Messina
nyordet@hotmail.com

Abstract: Starting with a presentation about the conclusions of the important and innovative book *Saggio sul misticismo greco* (1965) by D. Sabbatucci, this article attempts to review the state which was that of the studies on Greek mysticism - and similar matters such as orphism and dionysism - in France between the sixties and the eighties. The text continues analysing the influence and the weight of Sabbatucci's thesis over M. Detienne's and J.-P. Vernant's works about those topics. The last pages actually try to highlight the scientific debt these French scholars have incurred towards the Italian historian of religions.

Key-Words: Greek Mysticism; Greek Sacrifice; Dario Sabbatucci; Marcel Detienne; Jean-Pierre Vernant

Introduzione al sacrificio

Il *Saggio sul misticismo greco* (2006 [1965], d'ora in poi: *Saggio*) di Dario Sabbatucci è un'opera capitale nella storia degli studi sul misticismo greco. In esso l'Autore svelò una particolare struttura di valori "alternativi" nella Grecia classica grazie prima di tutto all'elaborazione di una esegesi del sacrificio assolutamente innovativa, ed in seguito grazie all'analisi altrettanto innovativa di una serie di miti c.d. "orfici", per approdare infine ad una nuova e rivoluzionaria lettura dell'Orfismo e dei misteri eleusini e ad una ri-definizione dello stesso fenomeno del misticismo. Le tesi che l'Autore sviluppò nel suo saggio sono ovviamente numerose e complesse, anche se tutte grossomodo gravitanti attorno alla necessità interpretativa di rendere conto dei fenomeni che nell'Atene del V secolo permisero un rifiuto o una risemantizzazione di vecchi miti e riti, o addirittura l'elaborazione di *nuovi* miti e riti. Dando per acquisite le conclusioni cui arriva questo celebre studio, mi soffermerò soprattutto sui punti che maggiormente vennero recepiti e ripresi (ed in che modo) dagli autori francesi della scuola storico-antropologica.

Uno degli aspetti più significativi del saggio di Sabbatucci, e che maggiormente influenzò gli autori di detta scuola, è la lettura del vegetarianismo orfico interpretato dall'Autore come rifiuto del sacrificio carneo, rito principale del sistema religioso "olimpico" miticamente fondato da Prometeo(1). Sabbatucci infatti, a

differenza di quanto voleva una vulgata storiografica pressoché unanimemente accettata, non considerò come motivazione principale del rifiuto orfico dell'alimentazione carnea la presunta credenza nella metempsicosi in corpi animali, elemento in realtà mai accertato nei testi riconducibili all'Orfismo. Pietro Scarpi ha così riassunto questo tema centrale del *Saggio* di Sabbatucci: "[questi] leggeva il *vegetarianismo orfico (e pitagorico) come "una conditio sine qua non per il superamento mistico della mondanità" e come espressione di rottura con il modello tradizionale che prevedeva il consumo rituale delle carni sacrificali"* [l'Autore cita qui il *Saggio*, p. 74]. *La ripartizione dell'animale sacrificato, la carne agli uomini e il fumo delle ossa bruciate con il grasso agli dei, scriverà più tardi Sabbatucci, "comportava due diversi modi di essere: l'umano (mortale) e il divino (immortale). Fissava inesorabilmente la condizione umana come quella di coloro che dovevano sacrificare agli dei, dovevano mangiare [...] e dovevano morire. Il rifiuto orfico della condizione umana si poté così esprimere come rifiuto della perpetuazione del sacrificio prometeico, che poi diventava, in assoluto, il rifiuto di cibarsi della carne"* [Scarpi qui cita Sabbatucci 1978: 606]" (Scarpi 2006: 287).

Questa posizione, ovviamente, non poteva che procedere da una vera e propria teoria del rito sacrificale greco, che Sabbatucci aveva coerentemente esposto nella prima parte del suo libro: "*Il sacrificio cruento significa: diversa è la condizione degli uomini da quella degli dèi, i primi debbono sacrificare ai secondi, e, della vittima sacrificale, gli uomini debbono mangiare la carne mentre gli dèi*

immortali godono del sacrificio come atto di omaggio e non come cibo, [...] gli uni sono coloro che per vivere hanno bisogno di mangiare e perciò mangiano le carni sacrificali, gli altri sono coloro che non hanno bisogno di mangiare e perciò non ne mangiano" (Sabbatucci 2006: 79). In realtà, l'analisi del mito prometeico come mito di fondazione della condizione umana e non solo come eziologia del sacrificio non era in sé del tutto nuova, infatti, seppure con alcune significative differenze, essa era stata preceduta dall'esegesi di Ugo Bianchi, il quale, in una serie di saggi poi ripubblicati in parte in *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza* (Bianchi 1977) (2), considerava quello del primo sacrificio di Prometeo come mito esiodeo centrale nel sistema "olimpico", mito di fondazione della diversificazione totale tra uomo e divino. Bianchi però non si spinse fino alle logiche conseguenze della sua stessa impostazione del problema, ed in particolare non si accorse che il rifiuto dell'alimentazione carnea, proprio in virtù della basilare importanza di questa nell'economia del sacrificio, si configurava innanzitutto come rifiuto del sacrificio stesso, e che dunque il vegetarianesimo orfico portava direttamente ad una radicale opposizione al sistema esiodeo. Bianchi, insomma, non pose in una contrapposizione strutturale il sacrificio prometeico ed il suo rifiuto presso gli Orfici, poiché egli ritenne queste due modalità delle semplici diverse espressioni del rapporto con il divino non strettamente interdipendenti.

Ad ogni modo, è qui importante sottolineare la tesi secondo la quale quella veicolata da questo "rifiuto" della krisis tra

* Di questo saggio esiste una traduzione in francese di prossima pubblicazione in *Folia Electronica Classica*, n. 19, 2010 (<http://bcs.fltr.ucl.ac.be/fe/fascicules.htm>)

uomini e dèi causata da Prometeo - come è narrato da Esiodo - costituisse *"una rinuncia al mondo"* [corsivo dell'Autore] *così come è "dato" da irripetibili eventi mitici. In altre parole: il sistema offriva la chiave per uscire dal sistema"* (Sabbatucci 2006: 81) (3). Insieme alle interpretazioni specifiche dell'Autore, questa conseguenza generale dell'intera impostazione del problema risultò ai lettori di Sabbatucci, ritengo, particolarmente significativa, dunque "mutuabile".

La ricezione del *Saggio* in Francia

Paolo Scarpi afferma che Sabbatucci avrebbe anticipato *"di circa un decennio le linee interpretative della scuola francese"* (Scarpi 2006: 287) (4), ma in realtà, per parziale ammissione degli stessi rappresentanti della scuola francese, Sabbatucci non si "limitò" ad anticipare una teoria poi elaborata da altri studiosi: egli aprì una strada, fornì la chiave per accedere alla corretta lettura di diverse problematiche che delineava laddove prima di lui non sembravano stare che oscuri riferimenti ad una tradizione perduta (quella dei "frammenti orfici"), ed insegnò un nuovo metodo attraverso il quale leggere i dati mitici o rituali greci, e nello specifico quelli relativi al contesto di Atene nel V secolo a.C., l'Atene classica.

Infatti, a neanche due anni dalla pubblicazione del libro, Vernant ne scriveva già positivamente negli *Archives de la sociologie des religions* (Vernant 1967: 227-228) (5). Per Vernant, come per la maggior parte degli studiosi che gravitavano attorno al Centre Louis Gernet in quegli anni ed in quelli immediatamente successivi (tra la fine degli anni '60 e l'inizio degli anni '70) la prospettiva aperta dalla lettura di un codice di valori legato all'alimentazione così significativo come quello svelato da Sabbatucci dovè risultare particolarmente interessante forse proprio al seguito delle numerose suggestioni "alimentari" che le analisi delle *Mythologiques* di Claude Lévi-Strauss rivelavano come di primaria importanza nell'intelligenza del discorso mitico. Come per Lévi-Strauss, anche per Vernant e soprattutto per Detienne (coerente in questo con la sua formazione prettamente strutturalista: cfr. Detienne 1977), in quegli anni, la cucina e le relazioni sessuali sembrano rappresentare gli ambiti di maggior interesse nello studio del mito. I codici mitici grazie ai quali le narrazioni analizzate si strutturerebbero

tradirebbero la funzione prima delle elaborazioni culturali (ed in particolare culturali) legate a quelle narrazioni, e cioè quella di distinguere e separare l'uomo dagli animali e dagli dèi, di porlo "tra bestie e dèi". In ogni caso, fu sicuramente grazie all'interesse testimoniato dagli autori francesi per il *Saggio* che esso fu tradotto e pubblicato a Parigi nel 1982, cioè quando era da poco uscita la miscelanea sulla "cucina del sacrificio" curata da Detienne e Vernant (Detienne e Vernant 1979) e pochi anni dopo lo stesso *Dionysos mis à mort* di Detienne, entrambi best sellers (6) dei maestri francesi, testi dove si faceva esplicitamente menzione - anche se non sempre e di certo non in misura proporzionale all'effettivo uso che del *Saggio* hanno fatto questi studiosi - del libro di Sabbatucci come di un'opera esemplare e pionieristica.

Inizieremo questa disamina con la lettura di alcune pagine di Vernant tratte dagli studi sulla tragedia per poi procedere a ritroso sino alla lunga introduzione (Vernant 2007) a *Les jardins d'Adonis*, del 1972 (Detienne 2007a [1972]), dove anch'egli mostrò interessanti convergenze con - o meglio un'evidente ricezione del - *Saggio sul misticismo greco*, seppur non apertamente accreditata.

In *Mythe et tragédie deux*, nello studio sul Dioniso delle *Baccanti* (Vernant 2001) (7), Vernant, in una breve storia delle interpretazioni su Dioniso, dedica due pagine alla presentazione di alcuni temi sviluppati da Sabbatucci nel suo saggio, al fine di criticarne alcune conclusioni. Vernant ricorda che, quantunque *"pour cet auteur, Dionysos n'est pas le dieu du mysticisme"* (Vernant 2001: 242), pure coloro i quali si richiamavano all'esperienze estatiche ed orgiastiche dionisiache presentavano notevoli affinità di intenti con coloro ai quali poteva essere applicata l'etichetta di "mistico": *"La crise de possession dionysiaque [...] devient l'unique voie pour échapper au monde, pour sortir de la condition humaine et accéder, en s'assimilant au divin, à un statut d'existence que non seulement les pratiques culturelles courantes étaient hors d'état de procurer, mais qui n'avait ni place ni sens dans le système de la religion civique. [...] Sabbatucci évoque à ce propos un "complexe orphique" [...]"* (ibid.). Questo "complesso orfico" comprendente anche il Dionisismo sarebbe stato ovviamente legato anche al misticismo di Eleusi, il luogo presso cui si sarebbe dato seguito

"istituzionalmente" alle esigenze sotterranee di quel complesso. Ma è precisamente qui che Vernant non può che dissentire da Sabbatucci. Per Vernant infatti, tutti gli aspetti che caratterizzano l'atteggiamento mistico (l'Autore ne elenca un buon numero a p. 243 del suo saggio [Vernant 2001] e ne fa una piccola "genealogia" da Eleusi a Santa Teresa, passando per Plotino), non potrebbero in nessun caso essere comparati agli aspetti che caratterizzano invece il Dionisismo, i quali sono invece addirittura antitetici, a suo avviso: ad esempio, *"la solitude, le silence, l'immobilité"* (Vernant 2001: 243), caratteristiche tipiche dell'atteggiamento mistico, sono espressioni esattamente contrarie all'atteggiamento dionisiaco.

Per Vernant, dunque, il Dionisismo nella Atene del V secolo non avrebbe nulla di mistico e di profondamente "alternativo al sistema", anche perché nulla prova che i dionisiaci attuassero una qualsivoglia forma di negazione della condizione umana: *"Nous n'en constatons pas moins que dans le dionysisme de l'Athènes du V^e siècle, il n'y a pas un document où accrocher ce dionysisme à l'état second, c'est-à-dire utilisé pour inverser systématiquement les valeurs du sacré et les orientations fondamentales du culte : nulle tendance ascétique, aucun déni des valeurs positives de la vie terrestre, pas la moindre velléité de renoncement, aucun souci de l'âme, de sa séparation du corps, aucune perspective eschatologique. Ni dans le rituel, ni dans les images, ni dans les Bacchantes on n'aperçoit l'ombre d'une préoccupation de salut ou d'immortalité. Tout se joue ici, dans l'existence présente. Le désir incontestable d'une libération, d'une évasion dans un ailleurs ne s'exprime pas sous forme d'un espoir en une autre vie, plus heureuse, après la mort, mais dans l'expérience, au sein de la vie, d'une dimension autre, d'une ouverture de la condition humaine à une bienheureuse altérité"* (Vernant 2001: 244).

Per Vernant il tiaso, in quanto *societas* religiosa che si inserisce all'interno della (e non in radicale opposizione alla) più vasta società religiosa della *polis* (per poi momentaneamente uscirne), non risulterebbe comparabile al "tipo" fenomenologico, individuato da Sabbatucci, del mistico: *"le thiasos est un groupe organisé de fidèles qui, s'ils pratiquent la transe, en font un comportement social ritualisé, contrôlé, exigeant selon toute probabilité un apprentissage, et dont la fina-*

lité n'est pas de se guérir (...) du mal d'exister dans un monde qu'on souhaite fuir à jamais, mais d'obtenir en groupe, en tenue rituelle, dans un décor sauvage, réel ou figuré, à travers danse et musique, un changement d'état. Il s'agit de faire pour un moment, dans le cadre même de la cité, avec son accord, sinon sous son autorité, l'expérience de devenir autre, non pas dans l'absolu, mais autre par rapport aux modèles, aux normes, aux valeurs propres à une culture déterminée" (Vernant 2001: 245-246). Evidentemente in questo caso il Saggio di Sabbatucci, profondamente recepito e produttivamente usato in alcuni casi, è nondimeno sottoposto ad una critica anche radicale su uno dei suoi punti specifici. In realtà Vernant stava in questo articolo rileggendo, anzi decisamente rettificando - senza però dichiararlo - anche la sua stessa lettura dell'orgiasmo dionisiaco in rapporto all'intero sistema religioso della polis, lettura che aveva proposto nel saggio introduttivo a *Les jardins d'Adonis* di Marcel Detienne, il già ricordato "Entre bêtes et dieux. Des jardins d'Adonis à la mythologie des aromates" (Vernant 2007), articolo che riprendeva e completava la discussione, iniziata sulla scorta dello studio di Sabbatucci, di un omonimo saggio di M. Detienne del 1972 (Detienne 1972).

In questa lettura Vernant, dopo Detienne, aveva esplicitamente comparato il Dionisismo ad una "setta" mistica, proprio come quella di coloro che rifiutavano il sacrificio carneo. Vernant era arrivato a questa conclusione ricorrendo ad un'analisi di quel codice alimentare ritenuto, come già detto, particolarmente significativo, soprattutto nelle analisi di carattere prettamente antropologico: "*Le premier de ces thèmes [di quelli trattati in Les jardins d'Adonis] touche aux nourritures, aux modes d'alimentation ; il trouve son expression la plus achevée dans la structure du repas sacrificiel [...]. Le sacrifice sépare les hommes et les bêtes en dépit de leur commune nature"* (Vernant 2007 : p. 209). Si vorrebbe qui replicare che è in realtà la cucina in sé, non necessariamente quella sacrificale, che distingue gli uomini dagli animali, la cucina come manipolazione del cibo, la cucina che rende la carne cotta (dunque commestibile) opponendola a quella cruda (non commestibile, per un greco) di cui si pascono le fiere. Il sacrificio non distingue gli uomini dagli animali, ma gli uomini dagli dèi, e ciò Vernant lo ricorda, sorprendentemente, solo in seconda

istanza, qualche riga più avanti: "*le sacrifice sépare aussi [sottolineatura mia] les hommes des dieux et les oppose dans l'acte même qui cherche à les unir"* (Vernant 2007: 210). Ma Vernant rende conto in seguito di questa sua posizione sul "doppio senso" del sacrificio presso i Greci. Tutta la seconda parte di questo saggio dello studioso francese è poi dedicata ad uno sviluppo delle implicazioni insite nella teoria del sacrificio di Sabbatucci, che egli tuttavia non cita mai: "*Pièce maîtresse de la religion de la cité, le sacrifice est attaqué [dai "mistici "] sur les deux flancs, du côté où il établit une coupure entre les hommes et les dieux, du côté où il fixe la séparation entre les hommes et les bêtes. [...] Tout un courant religieux et philosophique va dans le même sens, depuis ceux qu'on appelle orphiques aux grand penseurs de la Grèce classique, Platon ou Aristote, pour lesquels la vie philosophique a pour objet de rendre l'homme, dans toute la mesure possible, semblable au dieu"* (Vernant 2007: 247).

Vernant approfondisce quanto aveva solo accennato nelle prime pagine del suo saggio riguardo l'esigenza, per l'uomo greco, di distinguersi, grazie al sacrificio, dagli animali. Di fatto Vernant accetta e riprende una tesi di Detienne che quest'ultimo, ancora ed ovviamente partendo da Sabbatucci, svilupperà in tutte le sue implicazioni solo successivamente, e per la precisione due anni dopo l'uscita di *Les jardins d'Adonis*, quando pubblicherà un articolo sul tema "Dioniso orfico e il bollito arrosto", articolo che poi confluirà, tre anni più tardi, nel suo *Dionysos mis à mort* (Detienne 2007b): "*Mais le sacrifice peut être aussi tourné de l'autre côté. Dans la religion dionysiaque, il existe des associations de fidèles qui pratiquent un culte dont le rite central est l'omophagie, la dévoration tout cru des chairs d'un animal qui n'est pas rituellement conduit jusqu'à l'autel pour y être, selon le règles, abattu, découpé, rôti et bouilli, mais capturé en pleine nature, mis en pièces, déchiqueté vivant et absorbé tout palpitant encore de vie. Ici c'est la frontière séparant l'homme de la nature sauvage qui est effacée, la barrière entre l'humanité et la bestialité qu'on vise à abolir. Au lieu de consommer des aliments purs et à la limite des senteurs aromatiques, comme les dieux, on se repaît de chair crue comme le font les bêtes féroces. [...] Dans d'autres aspects du culte, Dionysos fait figure de chasseur sauvage menant à la curée un groupe de*

femmes elles-mêmes ensauvagées, ayant abandonné maison, travaux domestiques, époux et enfants, pour errer loin des villes et de leurs sanctuaires, loin des champs cultivés, en pleine terre sauvage, dans les bois et dans les montagnes. Les bêtes que traquent ces femmes pour les dévorer vives sont présentées à la fois comme sauvages - lions, tigres ou faons - et domestiques - vaches et chevreaux -, comme si s'était évanouie la différence que reconnaît et consacre, entre les deux espèces, le sacrifice normal qui, contrairement à la chasse, n'immole que des animaux domestiques et, en principe au moins, après qu'ils ont manifesté leur accord par un signe. L'omophagie se double d'alléophagie" (Vernant 2007: 242-243).

Qualche anno più tardi, quando Vernant rivedrà le sue posizioni sui Dionisiaci come movimento "mistico", egli non cambierà tuttavia questa impostazione di fondo, spostandola dal lato di coloro che praticano il rito a quello della rappresentazione del dio stesso oggetto di culto, e cioè Dioniso, il quale "*brouille les frontières entre le divin et l'humain, l'humain et le bestial, l'ici et l'au-delà"* (Vernant 2001 [1985]: 246). In "*Entre bêtes et dieux...*" (Vernant 2007 [1972]), tuttavia, il motivo di questa diversa e alternativa attitudine Vernant lo fa ancora risalire ad una generica volontà di "contatto con il soprannaturale": "*cette irruption dans la sauvagerie (quella dei Dionisiaci) a une valeur religieuse positive: abattues les barrières à l'intérieur desquelles l'homme se trouve enclos, c'est-à-dire enfermé autant que protégé, un contact plus direct peut s'établir avec le surnaturel"* (Vernant 2007: 244). Accanto ad una lettura "tradizionale" (mutuata in particolar modo, anche se non direttamente, da Nietzsche, nonostante le affermazioni di Vernant al riguardo [8]) del fenomeno dionisiaco come abbattimento delle barriere tra uomo e dio e tra uomo e natura, Vernant affianca una lettura strutturale del sistema alimentare greco, mutuata essenzialmente da Sabbatucci, lettura secondo la quale omofagia e vegetarianismo, apparentemente opposti, si riferirebbero ad una medesima volontà di rifiuto della pratica sacrificale ordinaria, e dunque di rifiuto dei comuni valori religiosi "olimpici". I Greci, grazie a questa nuova tendenza, sarebbero pervenuti così ad una svolta psicologica fondamentale e tanto importante da influire sugli interi sviluppi del "pensiero antico": "*l'une et l'autre expérience " mystique ", en se*

situant en dehors du cadre imposé par la pratique du sacrifice, ont façonné l'univers religieux des Grecs et pesé, de façon décisive, sur l'orientation de la pensée antique" (Vernant 2007: 244).

Marcel Detienne tra Sabbatucci e Vernant

Marcel Detienne poté dunque, qualche anno più tardi, utilizzare tanto le suggestioni del collega francese che quelle dello storico delle religioni italiano, il cui Saggio fu diverse volte oggetto del suo apprezzamento. Del resto, già una buona parte del suo *Les jardins d'Adonis* dipendeva da un proficuo uso dell'opera di Sabbatucci, a cui si accenna in una nota: "[a Sabbatucci] revient le mérite de cette découverte [il rifiuto del sacrificio carneo come rifiuto di un certo sistema di valori]. Toutefois, en réduisant le pythagorisme à simple variante de l'orphisme, D. Sabbatucci s'est privé de reconnaître la singularité d'un phénomène sur lequel son Essai jetait un jour très nouveau" (Detienne 2007a [1972]: 288).

Nel suo più celebre libro Detienne ha messo a frutto in più punti le conclusioni dello studioso italiano che fu più aperto alle suggestioni lévi-straussiane, e che condusse una personale ed innovativa analisi strutturale. In particolare, tutto il capitolo "Le bœuf aux aromates" non è che una rielaborazione della posizione di Sabbatucci, ed in generale l'intera "mitologia" degli aromi sacrificali, in tutte le sue più o meno legittime implicazioni, risulta da un uso, talvolta alquanto libero ed "aperto", dell'ipotesi sabbatucciana. È tuttavia solo in *Dionysos mis à mort* (Dioniso e la pantera profumata, Detienne 2007b [1977]) che la presenza di Sabbatucci, aggiornata dalla lettura di Vernant, si fa più interessante. In questo saggio, l'Autore dichiara apertamente che, "partendo dalle analisi dedicate da D. Sabbatucci al misticismo greco, è possibile proporre un'applicazione di questo metodo [corsivo mio] volta ad organizzare il sistema delle rappresentazioni elaborate dai Greci, nei secoli dal VI al IV a. C., circa l'antropofagia e il problema dell'alimentazione a base di carne" (Detienne 2007b: 25). Infatti, nel suo libro Detienne analizza la questione del Dionisismo principalmente (e di nuovo) da un punto di vista dei valori attribuiti alle abitudini alimentari (9), e lo fa in due saggi che costituiscono, nell'organizzazione del libro, altrettanti capitoli: il primo, una rielaborazione di quel "Entre bêtes et dieux" di cui abbiamo parlato -

ma con un nuovo titolo: "Rodere il capo ai genitori" -; il secondo, uno studio pubblicato nel 1974. Soffermiamoci innanzitutto sul primo: "definire il cannibalismo all'interno del sistema di pensiero dei greci, situarlo nell'insieme delle rappresentazioni di se stessa e degli altri che una società si costruisce attraverso le sue maniere di mangiare. In effetti, l'antropofagia, che i Greci considerano come un aspetto dell'allelofagia, è un termine essenziale di quel codice alimentare che, nel loro pensiero sociale e religioso, rappresenta un piano semantico privilegiato per definire l'insieme delle relazioni tra uomo, natura e soprannaturale" (Detienne 2007b: 102). Questo piano semantico permette dunque all'Autore, grazie ad una applicazione del "metodo" di Sabbatucci, di ricostituire una struttura della antagonismo ideologico all'interno stesso della cultura greca ed in particolare là dove essa si esprime maggiormente, nella polis, ed in particolare nella polis per eccellenza, Atene: "la definizione del cannibalismo si enuncia attraverso le differenti forme in cui si realizza, in Grecia, il rifiuto della città e dei suoi valori, rifiuto proclamato ora da individui più o meno isolati, come gli Orfici e i Cinici, ora da sette o gruppi variamente organizzati, come i Pitagorici o i fedeli di Dioniso. Sia che ambiscano a costituire un antisistema, sia che si esauriscano in una protesta contro la città, questi quattro movimenti - Pitagorismo, Orfismo, Dionisismo, Cinismo - formano un insieme a quattro termini di cui ciascuno rispecchia un'immagine del sistema politico-religioso nella quale il cannibalismo è contrassegnato ora positivamente ora negativamente" (ibid.). Ma questi quattro termini non possono riferirsi tutti ad una medesima opposizione, e dunque esplicitare il proprio dissenso nelle medesime forme. Detienne, forte del placet espresso da Vernant nella sua introduzione a *Les jardins d'Adonis*, ripropone invariata la sua tesi esposta nella prima stesura di "Entre bêtes et dieux": "[oltre alla definizione della condizione umana in relazione a quella divina] il sacrificio ne implica un'altra, non più in rapporto agli dèi, ma in relazione agli animali. La frontiera, questa volta, è meno netta per una serie di motivi: anzitutto perché uomini ed animali hanno in comune il bisogno di mangiare [...]" (Detienne 2007b: 103). Detienne arriva a definire finalmente la questione nella pagina successiva, e lo fa, come forse si poteva prevedere, in termi-

ni lévi-straussiani: "così come tra gli dèi e l'umanità, la vera differenza tra uomo e animale si iscrive nel piano alimentare, ma con questa sfumatura, che, sul versante del mondo animale, il divario è duplice, dal momento che include due gradi, di cui il crudo non è che il primo. "L'uomo non è un animale che mangia carne cruda" [l'Autore qui cita Porfirio, *De abstinentia*, I, 13]: per tutta la cultura greca, il nutrimento dell'uomo è inseparabile dal fuoco sacrificale, mentre i meno selvatici tra gli animali domestici, gli erbivori, sono pur tuttavia destinati a mangiare il non-cotto. In altri termini, la bestialità comincia con l'omofagia e si realizza compiutamente nell'allelofagia" (Detienne 2007b: 104).

L'alterità culturale radicale, come quella espressa dagli dèi e dagli animali, o quella "meno radicale" relativa al barbaro, o quella dei mitici personaggi cannibali o ancora quella sperimentata dal "mistico" (alterità, dunque, totale oppure lontana nello spazio o nel tempo oppure coeva e interna) non può rivelarsi in tutta la sua importanza, ripetiamolo ancora una volta, che grazie ad una codificazione delle abitudini alimentari: "[...] il cannibalismo è chiaramente denunziato come una forma di bestialità che la città rigetta senza ambiguità e situa ai confini della propria storia, in un'epoca antichissima dell'umanità, oppure ai limiti del suo spazio, presso le tribù che compongono il mondo dei barbari" (Detienne 2007b: 105). Il rifiuto della carne avvicinerrebbe agli dèi, il mangiare carne in modo anomalo (mangiare carne cruda, omofagia, cannibalismo) avvicinerrebbe a ciò che, stante l'uomo come termine intermedio, si situa all'opposto degli dèi, gli animali: "il sistema politico-religioso può essere travalicato in direzione degli dèi o, al contrario, sul versante delle bestie. Pitagorici e Orfici esplorano la prima via; della seconda si servono il Dionisismo e, più tardi, il Cinismo. Comunque procedano, il rifiuto del mondo politico-religioso o la protesta nella città sono sempre costretti a formarsi una determinata immagine dell'allelofagia e a definirsi in relazione al cannibalismo" (ibid.) (10).

La lettura di Detienne, evidentemente, tiene conto non solo delle relazioni di distinzione ed opposizione di questi quattro movimenti con il "sistema-polis", ma anche di quelle tra di essi. Per Detienne, tuttavia, il rifiuto di un certo sistema di valori non è la sola ragione ad essere implicata in questa concettualizza-

zione dell'alterità: gli individui promotori di queste istanze ideologiche, infatti, sarebbero stati mossi anche da motivazioni di carattere prettamente religioso, "mistico" nel senso comune del termine: *"Il gustare carne umana e il dedicarsi all'allelofagia fanno parte di comportamenti che mirano ad inselvaticare l'uomo, e permettono di stabilire, attraverso la possessione, un contatto più diretto con il soprannaturale"* (Detienne 2007b: 111).

Come Vernant, che la propone praticamente negli stessi termini, Detienne sembra usare qui una certa vaghezza terminologica, ed utilizza in modo affatto acritico, e senza neanche giustificarle contestualmente, le categorie di "possessione" e "soprannaturale". Anzi, coerentemente con quanto affermato in precedenza sulla "seconda via all'alterità" - quella verso gli animali, che passa "per il basso" -, qui Detienne avrebbe forse dovuto parlare piuttosto di "sotto-naturale", o meglio di "naturale" *tout court*. Mi sembra infatti che, ponendo il Dionisismo ed il più tardo Cinismo come tentativi di "ritorno" allo stato naturale - anche attraverso un regime alimentare paragonabile a quello degli animali - la ricerca del "soprannaturale" parrebbe caratterizzare piuttosto la scelta del "primo tipo" di individui "alternativi", e cioè quello di coloro che travalicano il sistema "in direzione degli dèi" (11). Ad ogni modo, come abbiamo visto, anche Vernant accetta questa posizione di Detienne, ma solo fino allo studio sul "Dionysos masqué" (1985).

Detienne dedica le pagine seguenti del suo "Rodere il capo ai genitori" ad una interpretazione di quei miti e di quei comportamenti, più o meno rituali o ritualizzati, che permetterebbero questa "travalicazione" politico-religioso-filosofica. Questa interpretazione è di carattere prettamente antropologico, ed in essa, di nuovo, l'uso del *Saggio* di Sabbatucci si ripresenta in maniera costante. Nelle note, tuttavia, Detienne non lo cita mai, e ricorda solo i propri studi e quelli di studiosi come Vernant, Vidal-Naquet e Burkert.

Una parentesi: realtà del *diasparagmos*

È questo quindi il momento per porre una questione rilevante: se Sabbatucci aveva interpretato quella che con ogni probabilità fu una reale dinamica sviluppatasi nella Atene classica e che può essere senza problemi immaginata come operativa nella società, cosa pensare del

Dionisismo e di come esso viene presentato dalle fonti? Ci fu, oltre alla concettualizzazione che possiamo ricavare dalle parole di Platone, da Euripide, e da altri autori, un reale movimento dionisiaco che operasse attivamente nella *polis* greca classica? Per Detienne non ci sembrano esser dubbi al riguardo. Anche se egli non si pone apertamente il problema, infatti, quanto detto nel brano che sto per citare è a tutti gli effetti un'occasionale incursione nell'ambito di una problematica anche e soprattutto storica *tout court*: *"allo stato puro, il cannibalismo è incontenibile. Il Dionisismo, che lo porta in sé e lo integra in alcuni suoi rituali, non può farne che un uso controllato, proprio nella misura in cui il movimento dionisiaco, pur aspirando a superarla attraverso la selvaticità, rimane una componente essenziale della religione politica, che intende contestare, ma sempre dall'interno e senza assumere mai la forma di un antisistema radicalmente straneo alla religiosità ufficiale"* (Detienne 2007b: 112) (12).

Questo problema, di carattere puramente storico e riguardante quella "realtà" che spesso, nelle analisi storico-antropologiche, è tralasciata in favore di un'analisi mirante ai soli rapporti significanti, strutturali ed inconsci, si riferisce alla natura stessa delle rappresentazioni che l'esegesi si limita spesso a svelare, senza spiegare fino in fondo da un punto di vista storico. È davvero realistico pensare che i seguaci di Dioniso dilaniassero, nei momenti di "possessione" (ed a mani nude!) delle bestie feroci? o che le bacchanti inseguissero fiere (si consideri l'iconografia vascolare al riguardo: la menade è spesso adorna di una leonté o delle spoglie degli animali uccisi) per poi, una volta, raggiunte, smembrarle? o che allattassero cuccioli di lupo? Insomma, il primo "tipo" di eversione del sistema (quello di Orfici e Pitagorici) corrisponde ad una realtà ideologica e religiosa *documentata* della cultura greca, ma quanto, invece, si possono ritenere reali le più violente pratiche del secondo (almeno quello del Dionisismo)? Il problema diviene dunque anche di "verosimiglianza" storica, oltre che di critica testuale e di critica della relazione tra testo letterario e realtà storica; se infatti abbiamo testimonianze sul sacrificio carneo centrale, pratica centrale del culto della *polis* greca, e testimonianze sulla prassi vegetariana orfico-pitagorica, i rituali dionisiaci, di fatto, ci sono tramandati esclusivamente

come modello mitico (o tutt'al più letterario), ma Detienne non sembra considerare questo fatto, e, dopo aver posto il problema, si astiene dal dare una risposta.

Ripresa: Dioniso bollito

Il secondo articolo, a cui abbiamo già accennato, presente in *Dioniso e la pantera profumata* si richiama apertamente al *Saggio* di Sabbatucci, e di nuovo utilizza il codice alimentare come sede privilegiata di interpretazione; esso è anche l'ultimo di quelli presenti in *Dioniso e la pantera profumata*: "Il Dioniso orfico ed il bollito arrosto" (1974/2007b).

Sabatucci aveva individuato nella narrazione dell'uccisione e del divoramento di Dioniso/Zagreus, della conseguente folgorazione dei Titani uccisori, e della successiva nascita dell'uomo dalle loro ceneri una formula mitica che non solo si opponesse al rifiuto dell'antropogonia nel sistema esiodeo, ma che soprattutto permettesse al mistico di giustificare il suo rifiuto di una condizione umana e la sua scelta di essere, anch'egli, al pari degli dèi, "figlio di Gaia e Urano", come affermano alcune laminette orfiche (cfr. Pugliese Carratelli 2001). Detienne va più in là. Egli considera questo un mito che, similmente a quello prometeico, permetteva non solo una concettualizzazione della condizione umana ma anche una vera e propria elaborazione di una seconda e consequenziale teoria del sacrificio. A suo avviso il momento centrale del mito sarebbe non la nascita dell'uomo dalle ceneri dei Titani, bensì l'inversione della procedura sacrificale che si nota nel trattamento delle membra di Zagreus in seguito alla sua uccisione, uccisione interpretata, al seguito di un'analisi formale della narrazione (la vittima viene attirata, sgozzata, smembrata per essere trattata col fuoco, etc.) come un vero e proprio sacrificio. Nel sacrificio ordinario, prometeico, le carni della vittima erano sempre arrostate ed eventualmente bollite; nel sacrificio messo in scena nel rito di Zagreus, invece, l'ordine è invertito.

Per Detienne questo particolare è altamente significativo: "[...] per il pensiero greco, il sacrificio, soggetto alla regola secondo cui lo spiedo precede il paiolo, è portatore di una ben precisa rappresentazione della storia della cultura, le cui caratteristiche sono tanto meglio delineate in quanto ne prolungano altre, iscritte nei diversi racconti mitologici

sulle origini della vita civilizzata. In effetti, tra l'arrosto ed il bollito - entrambi modalità del cotto - corre la stessa distanza che tra crudo e cotto. Allo stesso modo che il cotto distingue l'uomo dall'animale che mangia cibi crudi, il bollito separa il vero 'civilizzato' dal villano condannato alle pietanze della griglia." (Detienne 2007b: 137); dunque: "l'inversione che il mito orfico fa subire ai procedimenti culinari del sacrificio, quindi, non è più qualcosa di evidentemente immediato, ed il suo significato viene rivelato solo dal riferimento al modello che abbiamo appena individuato. Passare dal bollito all'arrosto vuol dire operare un capovolgimento decisivo che viene a cancellare, nel meccanismo stesso del rituale, ogni traccia di priorità" (Detienne 2007b: 138).

Il passaggio decisivo è concluso, il mito chiarisce definitivamente un meccanismo del rituale. Di qui a una teoria sistematica di questo nuovo "sacrificio" mitico il passo è breve: "adottando lo schema 'bollito seguito da arrosto', gli Orfici intendono certamente negare il processo che fa del sacrificio, a livello di cucina, un atto positivo [...]. Passare dal bollito all'arrosto, o arrostitire il bollito, vuol dire, sia pur nel rispetto dell'apparenza formale del sacrificio, invertirlo dal di dentro, distruggerlo dall'interno dopo averlo condannato dall'esterno. Il sacrificio è un male; nulla può deviare il suo orientamento funesto" (Detienne 2007b: 142).

Nonostante nel mito dell'uccisione di Zagreus, a differenza di quello prometeico, non si faccia un esplicito riferimento al sacrificio, che è più un fattore ricavato dall'esegesi dello studioso che un'esplicita componente del mito, grazie alla conclusione appena citata Detienne può chiudere finalmente il cerchio che gli permette di parlare a tutti gli effetti, tramite l'Orfismo ed il Dionisismo, della possibilità per l'uomo greco (a seconda delle scelte e della volontà dell'individuo greco) di situarsi tanto "tra bestie e dèi" che ad uno degli antipodi: "in effetti, l'omofagia è per il Dionisismo ciò che per l'Orfismo è rappresentato dal divieto di mangiar carne. Cibarsi di alimenti crudi è un modo di rifiutare il sacrificio cruento ed il sistema di valori che gli è solidale. Facendo a pezzi il corpo di un animale selvatico e non domestico, catturato al termine di un inseguimento violento, masticando queste carni crude invece di limitarsi a consumarne solo certi pezzi, taluni arrostiti, altri bolliti, il

posseduto da Dioniso fa saltare le barriere poste dal sistema politico-religioso tra dèi, bestie ed uomini. Trasportati dalla caccia selvaggia praticata dal 'mangiatore di carne cruda', i fedeli di Dioniso [...] si inselvaticiscono e si comportano come bestie feroci. Il Dionisismo permette di sfuggire alla condizione umana evadendo nella bestialità, verso il basso, dalla parte degli animali, mentre l'Orfismo propone la stessa evasione dalla parte degli dèi, verso l'alto, rifiutando l'alimentazione carnea [...]. L'omofagia dionisiaca è omologa alla scelta vegetariana dell'orfismo (sottolineatura mia). I due movimenti perseguono gli stessi fini, ma attraverso processi differenti, che, per altro, percorrono strade complementari" (Detienne 2007b: 148).

Due movimenti mistici che perseguirebbero fini analoghi, seppur con strumenti opposti; conclusione, questa, che, come sappiamo, Vernant disconoscerà decisamente per ciò che concerne il Dionisismo come descritto nelle Baccanti di Euripide. Due movimenti che, inoltre, si troverebbero entrambi accomunati proprio da un Dioniso tanto ambiguo e "versatile" da poter giustificare, almeno grazie ai miti in cui egli è protagonista, ideologie antitetiche e pratiche così profondamente diverse come quelle degli Orfici e dei Dionisiaci, grazie al suo "oscillare permanente [...] tra gli estremi alternati della Bestialità e del Paradiso Ritrovato" (Detienne 2007b: 154).

Conclusione in minore: dimenticando il Saggio

Alla luce di quanto ricavabile dalle pagine precedenti, potrebbe sorprendere che in una miscellanea curata proprio da Detienne e Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, che tradisce già nel titolo un evidente influenza sabbatucciana, il nome dell'autore del *Saggio sul misticismo greco* non compaia mai, se non in bibliografia. Di esso non vi è menzione né negli articoli dei vari studiosi, che però trattano, ovviamente, tematiche a volte anche lontane da quelle di Sabbatucci, né, cosa più sorprendente, in quelli di Vernant e Detienne, che in realtà sono in gran parte riscritture di studi già pubblicati. Questa mancanza risulta tanto più sorprendente nell'articolo introduttivo, "Pratiques culinaires et esprit du sacrifice", di Detienne, che in tutta la prima metà, come è facile aspettarsi, rielabora per un'ennesima volta quanto ori-

ginariamente scritto da Sabbatucci. Non solo Sabbatucci non è citato, ma in questa introduzione Detienne arriva a citare spesso, come opera di riferimento per una comprensione delle dinamiche del sacrificio orfico... *Dionysos mis à mort* (Dioniso e la pantera profumata) (Detienne 2007b).

Questa già evidente "ingratitude" scientifica si fa ancora più flagrante in un passo programmatico, che enumera i criteri analitici principali utilizzati negli studi presentati nel libro: "pour analyser le système sacrificiel d'une société qui le met au centre de ses pratiques alimentaires et de sa pensée politico-religieuse, le Centre de recherches comparées sur les sociétés anciennes [Centre Louis Gernet] a choisi une stratégie dont les axes sont au nombre de quatre. 1) Le premier vise à (...) définir (le système) en repérant l'ensemble des interdits en même temps que des transgressions qu'il autorise [...]. En particulier, ce sont les formes de protestations, explicitées par les différentes orientations du mysticisme grec, qui permettent de dégager les règles implicites et de faire apparaître les grandes articulations du système sacrificiel" (Detienne & Vernant 1977 : 12) (13).

Non starò qui a citare tutti gli altri "axes", ma, a mio avviso, già da questa sola citazione risulta pacifico che, dopo aver scritto dei saggi che trattano di argomenti alquanto affini, Detienne e Vernant si siano sentiti in qualche modo affrancati da un retaggio scientifico che invece, come abbiamo visto, risulta nei loro studi di documentabile oltreché palese importanza.

NOTE

- 1: Esiodo, *Teogonia*, 535-556.
- 2: I più significativi erano stati pubblicati poco prima del *Saggio* di Sabbatucci: "Razza aurea, mito delle cinque razze ed Elisio" (Bianchi 1963) e "Saggezza olimpica e mistica eleusina nell'inno a Demetra" (Bianchi 1964). Inoltre, nel 1965, stesso anno della pubblicazione del *Saggio* di Sabbatucci, Bianchi aveva pubblicato l'articolo "Initiation, mystères, gnose. Pour l'histoire de la mystique dans le paganisme gréco-oriental" (Bianchi 1978), studio che ancora ignora il (ed è ignorato dal) coevo libro di Sabbatucci. Al riguardo delle "presenze" degli studi di Bianchi sulla religione greca in studiosi italiani, si legga il battagliero articolo di G. Casadio "Ugo Bianchi e la religione greca", (Casadio 2002). Per quanto di nostro interesse, cito ciò che in esso l'Autore afferma in una nota dedicata alla fortuna della prima interpretazione di Bianchi sui misteri di Eleusi: "l'analisi di Bianchi e molti dei risultati raggiunti sono ripresi da un altro allievo di Pettazzoni, D.

Sabbatucci [...]. Si tratta del nucleo centrale di un'opera che ha avuto un certo seguito anche fuori d'Italia (è stata tradotta in francese nel 1982 [...], l'Autore si riferisce, ovviamente, al nostro Saggio). Il guaio [sic] è che l'autore, pur professando di seguire alla lettera l'interpretazione del suo mentore, ne travisa talora il pensiero [...] e aggiunge di suo una polemica - a mio parere gratuita anche se oggi tanto di moda - contro la dimensione agraria della temperie mistica" (Bianchi 2002: 193). Al riguardo di questa posizione di Casadio non posso non notare che: A) potrebbe essere opinabile che "il nucleo centrale dell'opera" fosse la lettura dell'inno a Demetra. A mio avviso, invece, il nucleo potrebbe essere piuttosto rintracciabile nella teoria del sacrificio, o nella ri-lettura del mito di Zagreus e i Titani, o meglio, il libro mi sembra essere in realtà "poli-nucleare". B) il "guaio" risulta, a mio parere, piuttosto da una chiara volontà di Casadio di difendere ad oltranza l'originalità delle ipotesi del suo maestro, più che da una evidente posizione di Sabbatucci: quest'ultimo, lungi dal dichiarare di voler "seguire alla lettera" l'interpretazione di Bianchi, come vorrebbe Casadio, lo ricorda spesso come il "padre" della tesi che sottende una parte della sua analisi, e si limita a dire, dopo aver ricordato i "felici risultati" raggiunti da Bianchi nel suo già ricordato saggio sull'inno omerico a Demetra, che: "per l'inquadramento del fatto eleusino nella fenomenologia del misticismo, vorremmo rilevare, al séguito di Bianchi, e magari accentuare ed approfondire [sottolineatura mia] due momenti dell'analisi in questione [...]" (Sabbatucci 2006: 164). Non si tratta, evidentemente, di un pedissequo "seguire alla lettera", che del resto non avrebbe avuto ragion d'essere in una pubblicazione autonoma, ma del seguire una strada già tracciata fin dove possibile per poi andare più lontano: non "travistare" il pensiero del suo "mentore", come vorrebbe di nuovo Casadio, ma utilizzarne i risultati per dire qualcosa di altro, di nuovo, di ulteriore su uno stesso tema. Aggiungo poi che la polemica sulla "dimensione agraria della temperie mistica", se si legge attentamente il libro di Sabbatucci, non è per niente gratuita.

3: La "dottrina" orfica, in quanto dottrina alternativa, presuppone una dottrina alla quale opporsi ideologicamente, e cioè quella che, con un certo grado di approssimazione, potremmo definire "esiodea", "omerico-esiodea" o "olimpica".

4: L'Autore qui cita, come esempio, *Dionysos mis à mort* di Detienne (Detienne 2007b).

5: Per Vernant il saggio di Sabbatucci "apporte, sur plusieurs points, des réponses neuves et suggestives. [...] Livre important, qui fait réfléchir. On ne suivra pas toujours l'A. dans le détail de ses analyses. Mais on lui saura gré d'ouvrir des horizons neufs et d'avoir, dans cet essai, tenté avec succès de mieux comprendre le mysticisme grec en le replaçant dans le cadre religieux qui lui est propre."

6: Non solo in Francia. *Dionysos mis à mort*, ad esempio, ha conosciuto tre edizioni italiane presso grandi editori e svariate ristampe.

7: "Le Dionysos masqué des Bacchantes d'Euripide" fu pubblicato originariamente nel numero 93, del 1985, della rivista L'Homme.

8: Al riguardo del problema dell'ermeneusi "germanica" sulla tradizione greca, Vernant ha infatti affermato: "non ho nessuna affinità né con Heidegger, né con la filosofia tedesca e la visio-

ne del mondo greco offerta da quella tradizione. [...] Non credo affatto alla contrapposizione *nietzschiana* tra Apollo e Dioniso; a mio parere è una pura costruzione, una fabbricazione che non fa altro che esprimere dei problemi ed un orizzonte spirituale e religioso che erano quelli di Nietzsche e della sua epoca. Anche l'idea che abbiamo del dionisismo è una creazione della storia delle religioni moderna, con Nietzsche e Rohde; e siamo tutti figli di Nietzsche e Rohde. Io credo però che si siano sbagliati. Il dionisismo non è affatto un elemento originariamente estraneo alla Grecia, che ad un certo punto sarebbe venuto da fuori a modificare il meccanismo del sistema. Il dionisismo appartiene alla Grecia fin dai tempi più remoti a cui possiamo risalire" (Vernant 1998: 231-232). Anche sul terreno delle attitudini e della sensibilità scientifica, Vernant e Sabbatucci sono compatibili: si leggano, sugli stessi temi, le pp. 235-236 de *La prospettiva storico-religiosa* (Sabbatucci 2000), dove sulla tradizione "germanica" Sabbatucci esprime una posizione affatto comparabile a quella, appena letta, di Vernant.

- 9: Il punto di partenza è comunque la tesi di Sabbatucci sulle ragioni dell'esperienza mistica orfica, tesi secondo la quale "La divina antropogonia degli orfici doveva affermare, fondare e garantire: la inesistenza [corsivo dell'Autore] della condizione umana intesa non come stato effimero ma come modo di essere, e la rottura del limite tra umano e divino" (Sabbatucci 2006: 128).
- 10: Riporto qui in nota questo passo che permette di comprendere che tipo di interpretazione della tradizione filosofica del Cinismo permetta a Detienne di situarla all'interno del sistema di "ideologie" alternative al "sistema" di cui si sta parlando: il Cinismo sarebbe stato un movimento "che mira(va) anch'esso al ritorno ad una selvaticità primitiva" (Detienne 2007b: 112). Ancora: "il Cinismo è percorso da una corrente antiprometeica, volta contro l'invenzione del fuoco, portatore di tecniche e di civiltà. Per inselvaticarsi, non basta mangiare cibi crudi, né praticare l'omofagia di quel Diogene che, pagando di persona, disputa ai suoi cani un pezzo di polpo crudo; occorre anche disarticolare il sistema di valori su cui la società si fonda. Il ritorno alla selvaticità passa attraverso la critica a Prometeo, non più sacrificatore responsabile della separazione tra uomini e dèi, ma Titano civilizzatore dell'antropologia culturale, mediatore colpevole di aver tratto l'umanità dallo stato selvaggio facendole il dono attosiccatto del fuoco" (Detienne 2007b: 113).
- 11: In realtà Detienne su questo punto risulta debitore di una tradizione di studi che, da Rohde a Jeanmaire a Dodds, aveva comparato o in alcuni casi addirittura fatto derivare il Dionisismo da forme di misticismo "primitivo". D'altronde anche Gernet - che fu tra gli studiosi più prudenti nel proporre tesi definitive su Dioniso - aveva affermato che "le vertige dionysiaque donne accès à un monde surnaturel" (Gernet 1999 [1968]: 96). Per i primi studiosi citati, invece, il Dionisismo sarebbe risultato analogo a manifestazioni quali lo sciamanismo o ad altri fenomeni presentanti una condizione di "possessione", di alterazione dello stato di coscienza *et similia*. Per Bianchi e Sabbatucci, invece, preoccupati dall'esigenza della storicizzazione del dato culturale, il Dionisismo si qualifica in quanto "mistico" esclusivamente in relazione al sistema religioso greco; per Sabbatucci, in particolare, in una relazione di opposizione al sistema ome-

rico-esiideo. Per quest'ultimo quella della "possessione" sarebbe stata una condizione anelata da alcuni movimenti qualificabili come "mistici" nella Grecia classica solo nella misura in cui essa permetterebbe una maggiore partecipazione dell'uomo alla sfera divina, e ciò principalmente poiché la *mania* era considerata dai Greci un "male divino", come del resto ogni altra manifestazione di uno stato di violenta alterazione psico-fisica.

- 12: Dello stesso tenore le considerazioni a p. 149 e 150 (Detienne 2007b), dove Detienne arriva a sostenere che la polis potesse "disciplinare" e "saggiamente" inserire nei propri culti "le violenze omicide" e il "delirio cannibalistico". Stessa cosa dicasi per quanto affermato a p. 16 del già citato *La cuisine du sacrifice en pays grec* (Detienne & Vernant 1977).
- 13: Non è dunque un caso se nell'edizione "aggiornata" (1983/1972) di *Homo Necans*, Walter Burkert - tra i più grandi storici della religione del mondo greco viventi - ricordi di citare solo, appunto, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, mentre il nome di Sabbatucci continui a non comparire né in bibliografia né altrove (come del resto nella prima edizione, del 1972), mancanza a mio avviso grave in un testo consacrato allo studio dei riti sacrificali nella religione greca. E non si può quindi che capire il motivo primario che sta alla base delle conclusioni errate a cui Burkert perviene da un punto di vista di una generale "teoria del sacrificio", quando afferma (apparentemente riferendosi non solo al mondo greco, ma all'intera sfera religiosa umana) "*Sacrificial killing is the basic experience of the 'sacred'*" (Burkert 1983: 3). Di certo, se avesse letto il Saggio di Sabbatucci e la sua corretta definizione del vegetarianismo orfico (in cui non si riscontra nessuna "uccisione sacrificale"), Burkert avrebbe proposto una conclusione più condivisibile.

BIBLIOGRAFIA

- Bianchi U. 1963. Razza aurea, mito delle cinque razze ed Eliso. *Studi e materiali di storia delle religioni*, 34, 143-210
- Bianchi U. 1964. Saggia olimpica e mistica eleusina nell'inno a Demetra. *Studi e materiali di storia delle religioni*, 35, 161-193
- Bianchi U. 1977. *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Roma
- Bianchi U. 1978. Initiation, mystères, gnose. Pour l'histoire de la mystique dans le paganisme gréco-oriental. U. Bianchi (ed.) *Selected essays on gnosticism, dualism and mysteryosophy*. Leiden 141-171
- Burkert W. 1983. *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. London. Edizione tedesca 1972. *Homo Necans*, Berlin
- Casadio G. 2002. Ugo Bianchi e la religione greca. Casadio G. (ed.) *Ugo Bianchi. Una vita per la storia delle religioni*, Roma 185-200
- Detienne M. 1972. Entre bêtes et dieux. *Nouvelle revue de psychologie*, 6, 231-248
- Detienne M. 1977. Mythes grecs et analyse structurale: controverses et problèmes. Gentili B. & Paioni G. (ed.) *Il mito greco. Atti del convegno internazionale (Urbino 7-12 maggio 1973)*, Urbino 69-89

- Detienne M. 2007a. *Les jardins d'Adonis*, Paris (1972)
- Detienne M. 2007b. *Dioniso e la pantera profumata*, Bari. Edizione francese 1977. *Dionysos mis à mort*, Paris
- Detienne M. & Vernant J.-P. (ed.) 1979. *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris
- Gernet L. 1999. *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris (1968)
- Lévi-Strauss C., 1964-1971. *Mythologiques*, Paris
- Pugliese Carratelli G. 2001. *Le lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremontano degli iniziati greci*, Milano
- Sabbatucci D. 1978. Religione tradizionale ed esigenze soteriche. Bianchi Bandinelli R. (ed.) *Storia e Civiltà dei Greci*, Vol. 3, Milano 128-152
- Sabbatucci D. 2000. *La prospettiva storico-religiosa*, Roma. (Milano 1990).
- Sabbatucci D. 2006. *Il misticismo greco* Torino (Roma 1965)
- Scarpi P. 2006. Dario Sabbatucci e i misteri greci. Baglioni I. & Cocozza A. (ed.) *Dario Sabbatucci e la storia delle religioni*, Roma 283-292
- Vernant J.-P. 1967. Compte rendu à *Saggio sul misticismo greco* par D. Sabbatucci. *Archives de la sociologie des religions*, 23, 227-228
- Vernant J.-P. 1998. *Tra mito e politica* Milano 1998. Edizione francese 1996. *Entre mythe et politique*, Paris
- Vernant J.-P. 2001. Le Dionysos masqué des *Bacchantes d'Euripide*. Vernant J.-P. & Vidal-Naquet P. (ed.) *Mythe et tragédie en Grèce ancienne deux*, Paris (1986) 237-270
- Vernant J.-P. 2007. Entre bêtes et dieux . Des jardins d'Adonis à la mythologie des aromates. Detienne M. (ed.) *Les jardins d'Adonis*, Paris (1972) 203-248